

آراء أبي حيان التوحيدي في السياسة

محمد فوزي الجبر*

الملخص

عالج الباحث آراء التوحيدي في القضايا السياسية السائدة في عصره انطلاقاً من نصوصه الفكرية والأدبية، بالكشف عن الأسس النظرية والمنهجية التي أقيمت عليها أفكار التوحيدي السياسية. وحاول الباحث أن يستقي من الخبرة التاريخية والدينية والسياسية والفلسفية الأسس التي انطلق منها التوحيدي في تحليله ومناقشته للقضايا السياسية. ثم استعرض البحث بعض المقولات السياسية، وأجرى عليها تحليلاً في ضوء المنهج العلمي، حيث أوضح الباحث مفهوم التوحيدي لدور المفكر السياسي، وشكل الحكم، ورأيه في ضرورة خضوع الحاكم لرأي الشعب، ومحاولة إيراز رؤيته حول العلاقة بين الحاكم والرعية، وحق الرعية في النقد. ونظرتة إلى أخلاق الحاكم، وكيف يجب أن تكون. وأدرك الباحث أن أفكار التوحيدي السياسية لا تخلو من التأثير بالفلسفة اليونانية والدين الإسلامي. إلا أن الأخير كان أكثر تأثيراً.

ويكمن غرض البحث في معرفة هدف التوحيدي في مناقشته للقضايا السياسية السائدة في واقع العصر الذي عاشه.

تاريخ استلام البحث: ١٨/١٠/٢٠٠٤، تاريخ القبول: ٣١/٨/٢٠٠٥.

الكلمات المفتاحية: التوحيدي، القضايا السياسية، فلسفة أبي حيان.

المقدمة:

سنة ٤٠٠ هـ وهذا ما أثبتته أغلب الدراسات التاريخية. حيث نجد بعض الدراسات ترى بأن الولادة كانت في بغداد والوفاة كانت في مدينة شيراز. ونذكر من أستاذة التوحيدي أبا سليمان بن بهرام السجستاني، ويحيى بن عدي وأبا سعيد السيرافي النحوي. وعلياً بن عيسى الرمانى - وأبا الحسن العامري - وقد تواصل التوحيدي مع وزراء عصره كالمهلبى وأبي الفضل بن العميد، وأبي الفتح بن العميد، والصاحب بن عباد وابن سعدان.

عاش أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري، وهو قرن التناقضات، ويطلق هذا الوصف عليه لأنه القرن الذي بدأ فيه التدهور السياسي للخلافة العباسية، حيث انقسمت الدولة العباسية، في أواخر القرن الثالث الهجري إلى

يعد علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي من كبار مفكري عصره، وكنيته أبو حيان ولقبه التوحيدي^(١). وقد اختلف في نسبة هذا اللقب، فذهب البعض إلى أن أباه كان يبيع نوعاً من التمر يقال له التوحيد، وعليه حمل شرح قول ديوان المتنبي في إحدى قصائده: يترشفن من فمي رشقات

هن فيه أحلى من التوحيد^(٢).

وكذلك اختلف الباحثون في مولد التوحيدي وسنة وفاته، كما اختلفوا في الحكم على شخصيته وأخلاقه، وأجمع الباحثون على أن ولادة التوحيدي كانت حوالي ٣١٠ هـ ومات

* أستاذ، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة دمشق - سوريا.

١. الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، ج ١٥، ص ٥. وإلى ذلك

ذهب الذهبي والسبكي وابن حجر العسقلاني.

٢. كرد علي، محمد، أمراء البيان، ص ٤٤٩.

دويلات صغيرة، وكذلك شاعت فيه ألوان من السقوط الأخلاقي كآثر من آثار فساد الحكم على المجتمع، لذا فقد كانت كتابات التوحيدي صدى لهذا العصر^(٣).

ولئن كان القرن الرابع الهجري قد ماج بالفساد الأخلاقي، والشقاق السياسي، والاضطرابات المختلفة، فلقد كان في ذات الوقت أزهى العصور ثقافياً وعلمياً، ولم يكن ذلك في الواقع وليد العصر ذاته، ولكنه كان وليد نهضة بدأت قبله أتت ثمارها كاملة في هذا القرن، فحركات الترجمة، ودخول العناصر الأجنبية وثقافتها إلى المعارف الإسلامية كل ذلك أدى إلى قيام حركة فكرية خصبة أينعت ثمارها في هذا القرن، وبذلك نجد أن هنالك ثلاثة أسباب وراء النهضة العلمية في هذا العصر (القرن الرابع الهجري).

الأول:

حركة الترجمة التي قدمت للعقلية العربية زاداً كبيراً فكانت الخطوة الثابتة في أعمال الفكر.

الثاني:

تعدد المراكز الثقافية فبدلاً من أن كانت بغداد هي مركز الإشعاع والاستقطاب، أصبح هناك أكثر من مركز ثقافي يتجه إليه العلماء ويقصدونه، فكان هذا التعدد من جهة ثانية دافعاً للثراء الثقافي.

الثالث:

هو خطورة العمل السياسي، وخصوصاً في أوقات الأزمات والفساد السياسي والصراع على السلطة إذ إن هذه الأوضاع قد تؤدي

بالمشترك فيها إلى البطش به والتكيل وإنما تحسن السياسة بنشر العدل والاستقرار، فإن فسدت وساد الظلم فإن من العلماء من يؤثر السلامة فيركن إلى حياة العلم وينشغل ببحثه بدلاً من ألعيب السياسة غير المأمونة^(٤). لم يحظ التوحيدي بدراسة أكاديمية تعطي الجانب السياسي عمقاً في التحليل والرؤية، مع أن صلة التوحيدي بالفلسفة لم تكن صلة عارضة، كما أنه لم يكن مجرد راوٍ أو تلميذ، بل إنه امتلك شخصية فلسفية مستقلة في إطار الفكر الفلسفي الإسلامي. ومهمة البحث هنا الكشف عن الأسس النظرية المنهجية للفكر السياسي، في ضوء رؤية نقدية علمية قائمة على المنهج العلمي الموضوعي.

اهتم التوحيدي بالسياسة كما اهتم بالأخلاق، ولم يفصل السياسة عن الدين، وكان من أبرز من اهتم بالفكر السياسي في الإسلام: (الفارابي، والماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون)^(٥). إلا أن اهتمام التوحيدي بمسألة السياسة جاء متفرقاً في كتبه، ففي مثالب الوزراء نجد في حديثه تصوراً عاماً للسلبات التي يمكن أن توجد في الحاكم، كما نجد حديثاً عن الإيجابيات المطلوب وجودها فيه، وتأكيداً على أن التلب حق للرعية^(٦).

وعليه، فإن لم يكن التوحيدي قد تناول هذه المسألة بالشكل التقليدي والمنهجي، فلم يفرد

٤. أمين، أحمد، وظهر الإسلام، الجزء الأول، ص ٩٤-٩٦.

٥. توفيق مجاهد، حرية الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص ١٥٩-٢٩٧ واكذلك حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٣٦.

٦. الملطاي، حسن، الله والإيمان عند أبي حيان التوحيدي، ص ٤٥٧.

٣. الكيلاني، إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، ص ٥.

وقد ورد رأي التوحيدي في الكتابة للعامة رداً على اقتراح ابن سعدان له بذلك، حيث قال تعقيباً على كلام التوحيدي في القضاء والقدر "هذا فن حسن، وأظنك لو تصديت للقصص، والكلام على الجميع لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين والخاضعين والمحافظين"^(٩). وكان رد التوحيدي "أن التصدي للعامة خلوة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقیصة، وما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم"^(١٠).

واضح من كلام التوحيدي رفضه الكتابة للعامة أو الكلام لهم لما يقتضيه ذلك من بعد عن الموضوعية، يضطر إليها من يخاطب العامة حتى يرضيهم، ويظهر حرصه على صدقه الفكري، وهو يشرح موقفه ويحاول أن يؤيده بحجة كعاداته، فيقول بأسلوبه المنطقي: "وليس يقف على القاص إلا أحد ثلاثة: إما رجل أبله فهو لا يدري ما يخرج من أم دماغه. وإما رجل عاقل فهو يزدريه لتعرضه لجهل الجهال، وإما له نسبة إلى الخاصة من وجهه وإلى العامة من وجه، فهو يتذبذب عليه من الإنكار الجالب للهجر والاعتراف الجالب للوصل، فالقاص حينئذ ينظر إلى تفرغ الزمان لمدارة هذه الطوائف، وحينئذ ينسلخ عن مهماته النفسية، ولذاته العقلية، وينقطع عن الازدياد من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة، إما مقتبساً منهم، وإما قابساً لهم، وعلى ذلك فما رأيت من

بحثاً في موضوع الإمامة مثلاً، ولمن تكون؟ إلا أنه قد مسّ الموضوع مساً من بعيد، ثم ذكر رؤيته الخاصة كما سيظهر لنا في ثنايا البحث. وكما يمكن أن نضيف بعض كتاباته من جهة ثانية إلى بعض الكتب التي تحدثت عن أخلاق الملوك ككتاب أخلاق الملوك المنسوب إلى الجاحظ، وسراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي وغير ذلك من الكتب التي تدور في هذا الفلك من السلوك العملي للملوك والوزراء^(٧).

التوحيدي والأرستقراطية

كان لموقف التوحيدي من رفض الكتابة للعامة، ما ألصق به القول بالأرستقراطية^(٨) الفكرية، ولكن يجب أن نفرق بين الأرستقراطية الفكرية بمعنى محدود، وهو التميز الفكري لفئة من العلماء والمتفكرين الجادين، وبين الأرستقراطية بمعناها الطبقي الاجتماعي. فبالمعنى الأول كان التوحيدي أرستقراطياً فكرياً، مع أنه بسط الفلسفة، وقدم مسائلها في أسلوب سهل، وجعل من التساؤل الفلسفي أمراً متداولاً في شتى كتبه.

٧. مطر، أميرة، في فلسفة المياسة، ص ٥٨.

٨. الأرستقراطية Aristocracy في الأصل كلمة مشتقة من لفظتين يونانيتين، معناهما (حكم الأفضل) والمعنى المألوف لهذه الكلمة هو (الحكومة السياسية التي تتولى الحكم فيها طبقة اجتماعية قوامها النبلاء وأصحاب الإمتيازات الخاصة كالمال والجاه والمراكز الاجتماعية والحكومية التي يتوارثونها أباً عن جد). أما الاصطلاح الثوري فقد أعطى معنى خاصاً لهذه الكلمة فأصبحت تتناول (فئة من المجتمع تتميز عن غيرها بما ورثته من جاه ومال، وأصبح أعضاؤها من جراء ذلك في عداد المضطهدين وأعداء الشعوب)، د. سموحي فوق العادة، موجز المذاهب المياسية، ص ٨-٩.

٩. التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ٢٢٥.

١٠. المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٥.

انتصب للناس قد ملك إلا درهماً وإلا ديناراً أو ثوباً، ومناصبه شديدة لمماتليه وعداته^(١١).

وموقف التوحيدي قد يبدو فيه تخل عن مسؤولية الكاتب — بلغة عصرنا — اتجاه الجماهير، إذ ما معنى الوعي؟ وما قيمته؟ إذا لم يكن موجهاً نحو تنمية المجتمع والرفي بالعامّة والخاصة على السواء إلى درجة أعلى في الفهم والوضوح في الرؤية، وقدرة أكبر على إدراك الحقيقة، والتعامل معها بوصفها غاية للوجود البشري. على اعتبار أن غاية الوجود البشري كما حددها خالق الوجود البشري هي العبادة "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" ومعرفة الحقائق المطلوبة للعمل بموجبها — هذا في السياق الإسلامي. ولكن هل تكون هذه اللغة غريبة على العصر الذي عاشه التوحيدي حتى يبدو النظر إلى موقفه من هذه الزاوية تجنياً في الحكم عليه، وأياً كان الأمر، فقد أدرك التوحيدي بعداً آخر في مهمته بصفته كاتباً وإنساناً، لم يتخل عنه، وذلك هو البعد السياسي أو الدور السياسي، وقد قام به في مجال دفاعه عن العامة، كما هو واضح في كتاباته، كما أن موقفه من أصحاب السلطان لم يكن موقفاً مهانداً أو متخاذلاً ومؤيداً للاستقراطية.

ولم يكن موقفه مجرد طلب للعتاء أو تجنب للحرمان وإن صرح في بعض المواضع بذلك كقولـه "حرمان المؤمل من الرئيس ككفران النعمة من التابع"^(١٢).

وقد استغرق هذا الموضوع من التوحيدي الكثير من المناقشة فهو يذكر ما قيل للحاتمي "إنما تحرم لأنك تشتم" فيجيب الحاتمي كما

يروى: "وإنما أشتم لأنني أحرم"^(١٣) إلى آخر ما نجده حول هذا في كتبه، ولكن يجب أن نلاحظ ذلك في ضوء العصر وعلاقة الكاتب بأهل الحكم والرياسة فيه، واعتماده في الغالب عليهم، فهذا لا ينفي أصالة الاتجاه السياسي عند مفكرنا.

فتعالى التوحيدي — إن صح التعبير — في استقراطيته الفكرية ليس تعالياً مذموماً، إذ إنه لا يقصد احتقار العامة، لأنه ليس تعامياً طبقياً، كما يمثله توافه الأغنياء والطبقات الاقتصادية العليا أو بعض وجهاء المجتمع كما يطلق عليهم، ولكنه تعالٍ على فجاجة الحياة اليومية وسوقية الحديث اليومي العابر، وخاصة أننا رأينا التوحيدي وهو أميل ما يكون إلى الصوفية — وهم من هم في الزهد والفقر — ولكنه هنا ينطلق من بعد فكري مكان سخافة الحديث اليومي، وهدف نبيل نحو تهذيب النفس، وطلب الصفاء، وصحبة تثري تجربته في الحياة وتعمق إحساسه بمضامين الوجود الإنساني، وليس مجرد صحبة فرضتها ظروف، وذلك لأن جانباً كبيراً من الاختيار والرضى أيضاً قائم في صحبته هذه.

ومفكرنا لم يحترم سلطاناً قط لسلطانه أو نفوذه وإن بدا متذلاً أحياناً، في حالات ضعف إنساني قد تصل إلى حد أن يبدو لنا في صورة مأساوية، إلا أنه سرعان ما كانت تظهر ثوريته، ويظهر إباؤه، ورفضه لتعالى الحكام، وبالتالي يكون الحكم على التوحيدي بأنه نمط للمثقف غير الثوري كما أشار زكي نجيب

١٣. المرجع السابق، ص ١٦.

١١. المرجع السابق، ج ١ ص ٢٢٥.

١٢. التوحيدي، أبو حيان، مثالب الوزيرين، ص ١٥.

التحديد لمفهوم المتقف يرى أنه "لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثورياً في ثقافته، لأنك تقرأ لهما فتزداد (علماً)، لكنك لا تدري كيف تغير من أوضاع حياتك وفق هذه الزيادة العملية".
والحقيقة التي تعكسها كتب التوحيدي غير هذا، فلو أخذنا المفهوم نفسه الذي طرحه زكي نجيب محمود - إذ يمكن أن يكون هناك أكثر من مفهوم للمتقف الثوري - لكان التوحيدي مفكراً ثورياً.

موقف التوحيدي من الخلافة

تناول التوحيدي موضوع الخلافة تاريخياً، من هذه الإطلالة التاريخية يناقش أبعاد القضية، وهو يبدأ مناقشته بالإجابة عن سؤال وجهه له الوزير ابن سعدان، حول السبب في تطاول الأمويين على الخلافة. إذ سأله الوزير: "كيف تطاول هؤلاء القوم إلى هذا الأمر مع بعدهم من رحم رسول الله ﷺ، وقرب بني هاشم منه؟ وكيف حدثتهم أنفسهم بذلك؟ إن عجبني من هذا لا ينقضي، أين بنو أمية، وبنو مروان، من هذا الحديث، مع أحوالهم المشهورة في الدين والدنيا؟" (١٧).

ولعل أوضح وأجراً ما في رد التوحيدي وشرحه لهذا تاريخياً، هو أن إجاباته قد تضمنت لونا من اللوم، أو قدرا من توجيه المسؤولية إلى الرسول الكريم ﷺ، وذلك لتمكينه لكثير من الأمويين قبل وفاته، وكذلك نقده للعباس وعلي رضي الله عنهما لخلافهما الذي فتح الباب للخلاف وما جره ذلك، ويرى التوحيدي أنه بناء على ما تقدم قامت الفرق الإسلامية، التي هي فتن وانقسامات جاءت بلا مبرر فضررت

محمود^(١٤)، حكماً غير منصف على أقل تقدير، وقد قدم زكي محمود مفهوم المتقف الثوري، فأشار إلى تعليق لمحمد إقبال على رحلة الإسراء والمعراج، وعودة النبي منها، وذلك لأن أحد الأولياء قال: (قسماً بربي لو بلغت هذا لما عدت أبداً).

ومن هذا يظهر الفرق بين من يرى الحق فيكتفي بذلك، ومن يرى الحق فيعود إلى دنيا الواقع، ويحاول أن يغيره بنفسه، إي أنه يحول فكره إلى أداة للتغير، وهو يريد بذلك أن يتوسع لتطبيق هذا الفارق بين النبي والولي الذي يقيمه إقبال، ليطبقه في مجال أوسع ليفرق بين المتقف الثوري، والمتقف وكفى، الذي ينعم بفكره ويعيش، فالأول أشبه بالولي في هذا المقام، إذ يرى الحق فيكتفي بأن ينعم هو بهذه الرؤية، والمتقف الثوري أشبه في موقفه بالنبي الذي لا يكتفي برؤية الحق، بل هو يحاول أن يغير من دنيا الواقع^(١٥).

والخلاصة "أن المتقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون متقفاً يستخدم ثقافته في حياته، على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيفتاوتون؛ فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة، ومنهم من يتأرق كأنه يرقد على شوك، ما لم يستخدم تلك الثقافة في رقعة أوسع من حياته الخاصة، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن، وقد تمنع في الامتداد لتشمل الإنسانية كلها، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة: "المتقف الثوري"^(١٦). وبناء على ذلك

١٤. محمود، زكي نجيب، في حياتنا العقلية، دار الشروق،

ص ١٥٠. وأيضاً مجلة الفكر المعاصر، العدد ٢٠،

أكتوبر ١٩٦٦. ص ٦ - ١٥.

١٥. المرجع السابق، ص (١٤٤ - ١٥٣).

١٦. المرجع السابق، ص ١٥٠.

١٧. التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع المؤاتسة، ج ٢، ص ٧٣.

ولم تنفع، حتى لم تقم للدين القائمة، ولو بعد انتهاء الأمويين، إذ دخل العجم ونفذوا إلى الحكم.

فالتوحيدي يرتب على المقدمات نتائجها، ولذلك فهو يرى أن العجب يزول إذا حقق النظر، واستشف الأصل، وذلك لأن "أعجاز الأمور تالية لصدورها، والأسافل تالية لأعاليتها، ولا يزال الأمر خافياً حتى ينكشف سببه فيزول التعجب منه، إنما بعد هذا على كثير من الناس لأنهم لم يعنوا به، وبتعرف أوائله والبحث عن غوامضه، ووضعها في مواضعه، وذهبوا مذهب التعصب"^(١٨).

والتوحيدي يتبع الأحداث التاريخية ليرى كيف سارت الأمور، التي أدت إلى ما كان من تمكن الأمويين من الأمر فيقول: "لا خلاف بين الرواة وأصحاب التاريخ أن النبي ﷺ توفي وعتاب بن أسيد على مكة، وخالد بن سعيد على صنعاء، وأبو سفيان بن حرب على نجران، وأبان بن سعيد بن العاص على البحرين، وسعيد بن القشيب الأزدي حليف بني أمية على جرش ونحوها، والمهاجر ابن أبي أمية المخزومي على كندة والصدف، وعمرو بن العاص على عمان، وعثمان بن أبي العاص على الطائف، فإذا كان النبي ﷺ أسس هذا الأساس وأظهر أمرهم لجميع الناس، كيف لا يقوى ظنهم ولا ينبسط رجاؤهم ولا يمتد في الولاية أملهم، وفي مقابلة هذا، كيف لا يضعف طمع بني هاشم، ولا ينقبض رجاؤهم ولا يقصر أملهم؟ وهي الدنيا، والدين عارض فيها، والعاجلة محبوبة، وهذا ما أشبهه حدة أنيابهم، وفتح أبوابهم، وأترع كأسهم، وقتل أمراءهم،

ودلائل الأمور تسبق، وتباشير الخير تعرف"^(١٩). وهو يرى أن أبا سفيان قد وقف على قبر حمزة بن عبد المطلب وهو يقول "رحمك الله يا أبا عمار، لقد قاتلتنا على أمر صار إلينا"^(٢٠).

ويقول: لو احتج شخص بأن الأمر قد عاد مرة أخرى إلى آل النبي ﷺ فجوابه عليه "صدقت، ولكن لما ضعف الدين وتخلخل ركنه وتداوله الناس بالغلبة والقهر، فتناول له ناس من آل الرسول ﷺ بالعجم وبقوتهم ونهضتهم وعادتهم في مساورة الملوك وإزالة الدول، وتناول العز كيف كان، وما وصل إلى أهل العدالة والطهارة والزهد والعبادة والورع والأمانة، ألا ترى أن الحال استحالت عجما كسروية وقيصرية، فأين هذا من حديث النبوة الناطقة والإمامة الصادقة"^(٢١).

وهكذا يدين مفكرنا تدخل العناصر الأجنبية، والاستعانة بها حيث تدخل الفرس والأتراك بعد الذين استعان بهم المعتصم، مع أنه كان يعيش في ظل الدولة العباسية، وهو يعيب أيضاً شيوع عرف العجم وعاداتهم حتى وصل الأمر أحياناً أن قدموه على السنة التي هي ثمرة النبوة"^(٢٢).

وكان نتيجة هذا كله "هذه الفتن والمذاهب، والتعصب والإفراط وما تفاقم منها زاد ونما وعلا وضائق الحيل عن تداركه وإصلاحه، وصارت العامة مع جهلها، تجد قوة من خاصتها مع علمها، فسالت الدماء، واستبيح

١٩. المرجع السابق: ص ٧٣ - ٧٤.

٢٠. المرجع السابق: ج ٢، ص ٧٥.

٢١. المرجع السابق: ج ٢، ص ٧٦.

٢٢. المرجع السابق: ج ٢، ص ٧٦.

١٨. المرجع السابق: ج ٢، ص ٧٣.

تصور التوحيدي علاقة الحاكم بالشعب

لقد اختار التوحيدي أن يقوم بدوره السياسي، ودوره في التغيير لا عن طريق توجيه العامة، ولكن عن طريق توجيه الحاكم ونصحه أحياناً بإعطاء تصوره للعلاقة الصحيحة بين الحاكم والرعية ونتائجها السياسية المحمودة للطرفين، أو عن طريق النقد لسلوك الحاكم وتثله، أو الإثنين معاً. وإذا كان في هذا الموقف نوع من الأخذ باتجاه معتدل يريد الإصلاح، وإحداث نوع من التوفيق، أو ربما قصد بهذا التغيير إحداث التوازن بالاحتكام إلى الإيديولوجية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، وربما وجدنا في هذا نوعاً من السذاجة، إذا اعتبرنا أن مصالح وأصحاب النفوذ في هذه الخلافة، فهذه الخلافة وإن كانت تبدو من حيث الاسم أنها تقوم على أساس إسلامي وبالتالي ديموقراطي أو شورى، فهي في الحقيقة ملكية أو قريب منها منذ عهد معاوية، وإذا كان التوحيدي قد نادى أو أراد أن تستند الخلافة أو تقوم على أساس ديني فليس في ذلك طبعاً ما يفهم منه المناداة بالثيوقراطية، لأن الإسلام ليس فيه هذا المفهوم، وقد أكد التوحيدي مفهوم الشورى والديموقراطية بمفهومها الإسلامي. يعدّ مفهوم الشورى أحد المفاهيم الأساسية المتصلة بالنظام السياسي للدولة الإسلامية. وطبيعة العلاقة بين الشورى والديمقراطية تتحدد من خلال اتجاهين:

الأول:

يرى بأن هناك صلة جوار وقرابة بين الديمقراطية والشورى في ثلاثة عناصر رئيسية هي: التمثيل، والتكليف، والحق في المعارضة.

الحريم، وشنت الغارات، وخربت الديارات، وكثر الجدل، وطال القيل والقال، وفشا الكذب والمحال، وأصبح طالب الحق حيران، ومحب السلامة مقصوداً بكل لسان وسنان، وصار الناس أحزاباً في النحل والأديان. فهذا نصيري وهذا أشجعي.... ومن لا يحصى عددها إلا الله الذي لا يعجزه شيء، لاجرم شمت اليهود والنصارى والمجوس بالمسلمين، وعابوا وتكلموا، ووجدوا أجراً وجصاً فبنوا^(٢٣).

والواقع أننا لا نستطيع أن نتبين رأي التوحيدي في موضوع الإمامة، فلم يظهر من كلامه السابق حول الخلافة أنه يذهب إلى القول بأن الإمامة بالاتفاق أو الاختيار كموقف الخوارج والمرجئة والمعتزلة وأهل السنة، أو هو ممن قالوا بالنص والتعيين كمذاهب الشيعة^(٢٤)، وإلى ما يتفرع عن ذلك من آراء، وإن كنا نلمح ميلاً واضحاً إلى آل النبي. ويظهر أنه لا يقصد نسل الإمام على (والسيدة فاطمة) فقط، ولكنه يشمل آل العباس أيضاً، وهذا يفهم من قوله إن الأمر صار إلى آل النبي.

والخلافة والفتن والشقاق، كل هذا في نظره من أسباب الفشل والضعف، وعدم تميز الحق من الباطل حتى التبس الأمر على الجميع، وبهذا الاختلاف الذي يسود تحدث الهزائم وبمثله "فتحت البلاد، وملكت الحصون، وأزيلت النعم، وأريق الدماء، وصكت المحارم، وأبيدت الأمم"^(٢٥).

٢٣. المرجع السابق، ج ٢، ص ٧٧-٧٨.

٢٤. التفتازاني، علم الكلام، ص ٢٩.

٢٥. التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع المؤتمنة، ج ٣،

والثاني:

يراهما مختلطين إلى حد الافتراق على أساس اختلاف مرجعيتهما، فالشورى تستند إلى مرجعية الشريعة بينما الديمقراطية تستند إلى العلمانية. ولكن التوحيدي وقد أدرك الواقع السياسي لعصره، فقد كان يتعامل معه في حدود الممكن المتاح أمامه، لا المستحيل، وهو ما سيمر علينا من ممارسته لدوره السياسي وتصريحه بمفاهيمه السياسية فيما سيأتي.

في كتابه الإمتاع والمؤانسة نجد مفكرنا وقد اتصل بالوزير ابن سعدان ونراه يتناول موضوعات السياسة وغيرها، وأول ما يلفت النظر هو طريقة التوحيدي في مخاطبة الوزراء، ومحاولة توجيههم أو إيصال مفاهيمهم إليهم بغية الإصلاح. ولقد لجأ التوحيدي إلى أكثر من طريقة حتى يصل فكره إلى الوزير، وهو على حذر، ولكنه مع ذلك نجح في أن يكون عنيفاً في المواجهة مع ابن سعدان، أو في الكتابة عن صاحب، أو ابن العميد، إلى أبعد حدود العنف في النقد، والواقع أن هذه الطبيعة في التوحيدي لم تكن مجرد عادة في الشتم أو الذم، ولكنها تعبير عن نزعة نقدية أصيلة في تكوينه الفكري، ونزعة ثورية مكبوتة بفعل ظروف الحكم في عصره. وقد اضطر إلى الاختفاء فترة طويلة ربما هرباً من بطش من أصابهم بسهامه، ولكنه لم يكن يملك نفسياً أن يكتم ما يراه حقاً وصواباً، حتى لو استطاع ذلك بعض الوقت، فما تكاد تأتي مناسبة إلا وينفجر ساخطاً، متبرماً، فيما قد يبدو أحياناً لأسباب شخصية محضة، ولكنه يطالعنا بآرائه السياسية والاجتماعية وآرائه في الشخصيات وسلوكها ومدى ملاءمته لوضعه الاجتماعي أو السياسي

أو العلمي، وكان هذا هو السبب الرئيسي لطلبه من أبي الوفاء المهندس أن يحفظ كتابه (الإمتاع والمؤانسة)، فيخاطبه قائلاً: "وأنا أسألك ثانية على طريق التوكيد كما سألتك على طريق الاقتراح أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين والعيابين، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين، فليس كل قائل يسلم، ولا كل سامع ينصف"^(٢٦).

وقد طلب التوحيدي من الوزير أن يأذن له في كاف المخاطبة وتاء المواجهة^(٢٧).

ويطلب منه ابن سعدان أن ينقل إليه ما يقال عنه في المجالس التي يحضرها التوحيدي، فيتحدث بأسلوب تشويقي ومثير لحب الاستطلاع عند الوزير حتى يسأل أكثر وليقدم ما يريد له في أمان فيقول "سمعت أشياء، ولست أحب أن أسم نفسي بنقل الحديث وإعادة الأحوال فأكون غامزاً وساعياً ومفسداً". وهنا يستدرج التوحيدي ابن سعدان حيث يقول له الوزير "معاذ الله من هذا، إنما تدل على رشد وخير، وتضل عن غيّ وسوء، وهذا يلزم كل من أثر الصلاح الخاص والعام لنفسه وللناس، وأعتقد الشفقة، وحث على قبول النصيحة، والنبي ﷺ قد سمع مثل هذا وسأل عنه، وكذلك الخلفاء بعده، وكل أحد محتاج إلى معرفة الأحوال إذا رجع إلى مرتبة عالية أو محطوة"^(٢٨).

والواقع أننا بإزاء فرضين: فإما أن يكون هذا ما حدث فعلاً، وكلام الوزير بالطبع من صياغة التوحيدي، وإما أن يكون الموضوع كله

٢٦. المرجع السابق، المقدمة، ص ع.

٢٧. المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠.

٢٨. المرجع السابق، ج ١، ص ٤٢ - ٤٣.

وهذا ما يدفعنا إلى توضيح رؤية التوحيدي حول الظلم. لقد أدان التوحيدي الطغيان واعتبره باب الكفر الذي هو خسران العاجلة والآجلة^(٣٢). وهو يدين الظلم وقد ذاق مرارته، وقد وجد أصحاب الفضل في أشد الاحتياج، بينما التوافه ينعمون في الرفاهية، فالإحساس بالظلم، وسخافة الأوضاع الاجتماعية كلها تشكل عاملاً هاماً في توجهات التوحيدي السياسية، وقد صور استبداد الحاكم وغروره، وغلطته عندما يضيق بالرعية عندما تذكره، وتذكر أحواله وتتبع أسرارها، حتى يغضب ويفكر في أن يلجأ إلى التنكيل، ظناً منه أن في ذلك هيبة له ولسلطانه، فيحدثنا أن الوزير قد حدثه عن غضبه من العامة، لخوضها في سيرته وسلوكه، فقد قال الوزير "قد والله ضاق صدري بالغيب لما يبلغني عن العامة عن خوضها في حديثنا وذكرها أمورنا، وتتبعها لأسرارنا وتنقيرها عن مكنون أحوالنا، ومكتوم شأننا، وما أدري ما أصنع بها، وإنني لأهم في الوقت بعد الوقت بقطع ألسنة وأيدٍ وأرجلٍ، وتنكيل شديد لعل ذلك يطرح الهيبة ويحسم المادة، ويقطع هذه العادة، لحاهم الله، وما لهم لا يقبلون على شؤونهم المهمة، ومعايشهم النافعة، وفرائضهم الواجبة، ولم ينقبون عما ليس لهم؟ ويرجفون بما لا يجدي عليهم؟ ولو حققوا ما يقولون ما كان لهم فيه عائدة ولا فائدة، وإنني لأعجب من لهجهم وشفقهم بهذا الخلق حتى كأنه من الفرائض المحتومة، والوظائف

من خيال التوحيدي نفسه، وفي الحالتين نلمح التأكيد على أهمية الرأي المعارض لصالح الأمور، ولمصلحة الرعية والحاكم نفسه، وما ينقله بعد ذلك للوزير أقل ما يقال عنه إنه قاس وعنيف، وفي الغالب أن ما ينقله للوزير هو رأي الشخص نسبه إلى غيره، يقول "وجدت ابن برموية يذكر أشياء متعلقة بجانبك، ويرى أنها لو لم تكن لكان مجلسك أشرف، ودولتك أعز، وأيامك أدوم، ووليمك أحمد، وعدوك أكمد"^(٣٩).

ثم يواصل كلامه على لسان ابن برموية "وما أدري كيف استكفى هذه الجماعة حوله، وكيف يظاهر هو بها، ويسكن إليها؟ وما فيهم إلا من ركده الرجز والإفساد والأخذ بالمصانعة، وإغراء الأولياء بما يعود بالوبال على البريء والسقيم، وعلى الزكي والظنين، هؤلاء سباع ضارية، وكلاب عاوية، وعقارب لساعة، وأفاع نهاشة"^(٣٠).

وإذا احتج بأنه لا بد له من جماعة يسألهم ويستشيرهم ويمارس بهم سلطانه، ويسوق رده في دحض هذه الحجة على لسان ابن برموية وهو ممن تأمروا على الإيقاع بابن سعدان وقتله فيقول إنه "إن كان عارفاً بهم ومستبطناً لأمرهم وخبيراً بشأنهم، فلم سلطهم وبسطهم، وحدد أنيابهم، وقوى أسنانهم، وفتح أشداقهم وطول أعناقهم... هلا رتب كل واحد منهم قِيماً تظهر به كفايته ولا يرفعه إلى ما يظن معه الظن الفاسد... الخ"^(٣١).

٢٩. المرجع السابق، ج ١، ص ٤٣.

٣٠. التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٤٥.

٣١. المرجع السابق، ج ١، ص ٤٨.

٣٢. التوحيدي أبو حيان، مثالب الوزراء، ص ٢٤١.

الملزومة، وقد تكرر منا الزجر، وشاع الوعيد، وفشا الإنكار بين الصغار والكبار^(٣٣).

في النص السابق نرى عرضاً لوجهة نظر الوزير وتصوره لحق الرعية، وحقوق الحكام: الوزير يرفض تدخل الرعية في خصوصيات الحاكم وسلوكه. فهو يرى أنه ليس من شأن الرعية أن تراقب أو تنقد، لكن عليهم الاهتمام بأمورهم ومعاشهم وفرائضهم الواجبة.

إن من حق الحاكم الزجر والتهديد، حتى قطع الألسن والأيدي والأرجل والتكيل الشديد، وفي هذا هيبه للسلطان. وقد رفض التوحيدي هذا الاستبداد، ودحض هذا الفكر، وقد طرح الرأي الآخر من خلال وجهتين للنظر مختلفتين، وينسب وجهة النظر الأولى إلى السجستاني والثانية إلى أحد شيوخ الصوفية، ولكن الواضح أن الرأي للتوحيدي. وهو يقول للوزير "في الجوابين فائدتان عظيمتان ولكن الجملة خشناء، وفيها بعض الغلظة، والحق مر، ومن توخى الحق احتمل مرارته"^(٣٤).

وهو يرى أن على الحاكم أن يتحمل الرعية ونقدهم عامتهم وخاصتهم، وعالمهم وجاهلهم، وخاصة "أنهم إنما جعلوا تحت قدرته، ونيطوا بتدبيره واختبروا بتصرفهم على أمره ونهيه، ليقوم بحق الله تعالى فيهم، ويصبر على جهل جهالهم، ويكون عماد حاله معهم الرفق بهم، والقيام بمصالحهم، ومنها أن العلاقة التي بين السلطان وبين الرعية قوية، لأنها إلهية، وهي أوشج من الرحم التي تكون بين الوالد والولد، والملك والد كبير، كما أن الوالد ملك صغير،

وما يجب على الوالد في سياسة ولده من الرفق به، والحنو عليه، والرقه له، واجتلاب المنفعة إليه، أكثر مما يجب على الولد في طاعة والده، وكذلك الرعية الشبيهة بالولد، وكذلك الملك الشبيه بالوالد، ومما يزيد هذا المعنى كشفاً، ويكسبه لطفاً، أن الملك لا يكون ملكاً إلا بالرعية، كما أن الرعية لا تكون رعية إلا بالملك، وهذا من الأحوال المتضايقة والأسماء المتناصفة"^(٣٥). ومن حق الرعية في رأيه أن تعرف وتسأل عن حال المسؤول عنها وذلك "حتى تكون على بيان من رفاهة عيشها، وطيب حياتها، ودور مواردها بالأمن الفاشي بينها، والعدل الفائض عليها، والخير المطلوب إليها، وهذا أمر جار على نظام الطبيعة ومندوب إليه أيضاً في أحكام الشريعة"^(٣٦).

بل إن التوحيدي يجعل من حق الرعية أن تبحث في كل ما يتعلق بالسلطان: دينه، ومذهبه، وعادته، وسيرته، وحال سلوكه في الليل والنهار، لأن مصالحها متعلقة به وخيراتها متوقفة على حاله، وسعادتها ومساءتها، مرتبطة بتدبيره ومدى اهتمامه، كما أن شكواها ورفاهيتها حاصلة بحسن نظره وحسن استقامته واجتهاده، وإن قالت الرعية لسلطانها إن هذا حقها "أما كان عليه أن يعلم أن الرعية مصيبة في دعواها التي بها استطالت؟ بلى والله، الحق معترف به وإن شغب الشاغب، وأعنت المعنت"^(٣٧). بل من حقها أيضاً أن يسمع الآراء المختلفة الغث منها والسمين، لأنه ملك نواصي الأمة فلو قالت الرعية له "ولم لا تبحث أمرك؟

٣٥. المرجع السابق، ج ٣، ص ٨٧.

٣٦. المرجع السابق، ج ٣، ص ٨٧.

٣٧. المرجع السابق، ج ٣، ص ٨٧ - ٨٨.

٣٣. التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع المؤانسة، ج ٣،

ص ٨٥ - ٨٦.

٣٤. المرجع السابق، ج ٣، ص ٨٦.

ووصل من كان محتاجاً وعاجزاً عن العمل من بيت المال، ومن كان مترفاً غير محتاج ينعمه ويلطفه، ويخبرنا التوحيدي أنه لما تم ذلك عادت الحال ترف بالسلامة العامة، والعافية التامة" (٤١).

ويؤكد التوحيدي أهمية الشورى ومن ذلك ما يقصه فيقول "تقال بعض الأوائل اجعل شرك إلى واحد، ومشورتك إلى ألف" (٤٢).

البعد الأخلاقي للحاكم

يتحدث التوحيدي عن أخلاق الحاكم (خليفة/وزير)، وشخصيته وأهم الصفات الواجب توافرها فيه، وما يجب أن يكون عليه من خلق، وما يجب أن يتجنبه من رذائل تعيبه وتشينه وتنقص من صلاحيته لتحمل المسؤولية، وهو لا يأخذ بالمظهر الاجتماعي أو المادي مهما بلغ دليلاً على الصلاحية. فلا نقاء الثوب، ولا حمرة الوجه وفراة الموكب، له أي أثر أو قيمة في الدلالة على صلاحية الرجل، وإنما يجب النظر إلى "عرض الرجل كيف هو وإلى الشكر له كيف هو، وإلى درهمه أين وجهه، وإلى أين توجهه" (٤٣).

ومن لم تتوافر فيه هذه الأخلاق الكريمة، من المعروف للناس والاهتمام بأحوالهم، والسعي في الخير لهم، وجبر الكسر منهم فلا يجب أن يعصي الإنسان ربه بحسن الظن به. ولا بد لمن يستخلف على العباد من أن تختفي منه رذائل "كالظلم والتجديف، والخساسة،

ولم لا تسمع كل غث وسمين منا وقد ملكت نواصينا وسكنت ديارنا، وصاдрتنا على أموالنا، وحلت بيننا وبين ضياعنا" (٣٨).

واضح ما في ذلك من رأي للتوحيدي، وما قصده من الربط بين هذا وبين غضب ابن سعدان، ولذلك ينبهه بلسان، الخليفة لوزيره "أما تعلم أن الرعية وديعة الله عند سلطانها، وأن الله يسأله عنها: كيف سستها؟ ولعله لا يسألها عنه، وإن سألها فليؤكد الحجة عليه منها" (٣٩). وهكذا نجد التوحيدي يؤكد المسؤولية الدينية على الحاكم.

ويعرض التوحيدي رأياً آخر وهو فيما يبدو يعطي للرعية الحق في شكاوها، إذ لا تشكو العامة، ولا تتبرم إلا من ظلم وقع عليها من الحاكم، وإن فرأى الرعية، وحالها، وحكمها على الحاكم مقياس لمدى صلاحيته، فالخليفة يقول "ألا تدري أن أحداً من الرعية لا يقول إلا لظلم لحقه، أو لحق جاره، وداهية نالته أو نالت صاحباً له؟ وكيف نقول لهم: كونوا صالحين أتقياء مقبلين على معاشكم، غير خائضين في حديثنا، لا سائلين عن أمرنا، والعرب تقول في كلامها، غلبنا السلطان فلبس فروتنا، وأكل خضرتنا..." (٤٠).

ومن حقوق الرعية على الحاكم تدبير أمورهم في العمل والعيش. وتوفير فرص العمل، والمال اللازم للمعاش لمن يعجز عن العمل، بل وكذلك الإرشاد والتوجيه لمن كان مترفاً وكذلك فعل الخليفة فيما يروي التوحيدي إذ أمر وزيره بتدبير العمل لمن يصلح له،

٤١. المرجع السابق، ج ٣، ص ٩٠-٩١.

٤٢. التوحيدي، أبو حيان، البصائر والذخائر، ج ١، تحقيق

أحمد أمين، ص ٦٣، التوحيدي، أبو حيان، مثالب

الوزيرين، ص ٢٣٩.

٤٣. التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤامسة، ج ١، ص ٨.

٣٨. المرجع السابق، ج ٣، ص ٨٨.

٣٩. المرجع السابق، ج ٣، ص ٨٩-٩٠.

٤٠. المرجع السابق، ج ٣، ص ٩٠.

ومن النص السابق نلاحظ أنه يؤكد ما يأتي:

١. ضرورة الالتزام بالدين.
٢. تأكيد أهمية الشورى، وأهمية الرأي الآخر واستشارة الثقة أي أهل الخبرة والمعرفة، دون نظر إلى وضع اجتماعي أو اقتصادي لصاحب المشورة.

أشار التوحيدي إلى أهمية العلم والأخلاق كصفات يجب توافرها فيمن يحكم، ولكنه أيضاً يشير إلى أن أفضل الأمور لتطلب الدنيا أن يتفلسف الملوك، وأن يملك الفلاسفة. فهو يحكي عن ديوجانيس وقد سئل "متى تطيب الدنيا؟" قال: إذا تفلسف ملوكها وملك فلاسفتها^(٤٩)، ولكن الوزير "ابن سعدان" يعترض على هذا الرأي لأكثر من سبب يقدمه، ومن ذلك ضرورة تفرغ الفيلسوف.

هذا من جهة ومن جهة أخرى أن الفيلسوف يرفض الدنيا، بينما الملك يحتاج لمن يلتفت للدنيا وأهلها وسياستها، وتبدير شؤون الحكم. ويعترض التوحيدي على هذه الحجج، ويشرح رأيه الموافق لرأي ديوجانيس، وعنده أن هذا الموضوع قد بحث كثيراً، وتعددت الآراء فيه، وهناك الكثير من الكلام في موضوع الإمامة والخلافة، وما يجري مجرى النيابة عن صاحب الديانة، وقد استندت الآراء إلى أسانيد مختلفة وجمل متعددة، ولكن جملة ما يقال في الموضوع: "أن الناظر في أحوال الناس ينبغي أن يكون قائماً بأحكام الشريعة، حاملاً للصغير والكبير، على طرائقها المعروفة لأن الشريعة سياسة الله في الخلق، والملك سياسة الناس للناس، على أن الشريعة متى خلت من السياسة

والجهل، وقلة الدين، وحب الفساد"^(٤٤). ويجب عدم مناصرة المسؤول الجائر، ومن يناصره إنما هو "أصم قد ألمه الله من يده، وألجأ إلى الشيطان قرينه"^(٤٥).

وقد أكد التوحيدي أن من يحكم لا بد أن تتوفر فيه صفات، مثل الكرم، والصبر، والجد، والبذل، والعطاء والتفقد لشؤون الناس، ولا بد له أيضاً من أن يطرح الحقد، ولا بد له من السهر على جماعته، وكف السفاهة، وقضاء الحقوق، وأيضاً بعث المحبة في القلوب^(٤٦). ويقول: "وإنما يخدم من انتصب خليفة لله بين عباده بالكرم، والرحمة، والتجاوز، والصفح، والجود، والتأمل، وصلة العيش، وبذل الحياة، وما يصاب به روح الكفاية"^(٤٧).

وهو يوجه إلى الوزير نصائحه وفيها تصوره للسلوك المحمود في المسؤول فيقول: "وآخر ما أقول أيها الوزير: مر بالصدقات، فإنها مجلبة للسلامات والكرامات، مرفعة للمكاره والآفات، واهجر الشراب، وأدم النظر في المصحف، وإلى الثقاة بالاستشارة، ولا تبخل على نفسك برأي غيرك، وإن كان خاملاً في نفسك، قليلاً في عينك، فإن الرأي كالدرة ربما وجدت في الطريق وفي المزبلة، وقل من رجع إلى الله بالتوكل عليه، وإلى الصديق بالإسعاد منه، إلا أراه الله النجاح في مسأله، والقضاء لحاجته"^(٤٨).

٤٤. التوحيدي، أبو حيان، مثالب الوزيرين، ص ١١٨.

٤٥. المرجع السابق، ص ٦٥.

٤٦. المرجع السابق، ص ١٥.

٤٨. التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص

كانت ناقصة، والسياسة متى عريت من الشريعة كانت ناقصة، والملك مبعوث، كما أن صاحب الدين مبعوث، إلا أن أحد البعثين أخفى من الآخر، والثاني أشهر من الأول^(٥٠).

وعندما يسأله الوزير عن مصدر قوله إن الملك مبعوث يجيب "قال الله عز وجل في تنزيله: (إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ ملَكًا)، فعجب وقال كأي لم أسمع بهذا قط"^(٥١).

وأعود إلى أخلاق الحاكم مرة أخرى فهو يؤكد ما سبق من أهمية تفقد الحاكم لأمر رعيته والقيام بأعباء الحكم طبقاً لما شرعه الله، وهو ينقد لذلك من انصرف عن القيام بأعبائه، وتحمل مسؤولية الحكم، إلى لهوه، وشؤونه الخاصة، ممثلاً في صاحب بن عباد فيقول إنه مع ما فيه من استعلاء وغرور "لا يحصل شيئاً من خراجها وعمارتها، ولا ينظر في مصلحتها ومفسدتها، ولا يعرف المختلس منها ولا الضائع بين الناظرين فيها، أعمال باثرة، وبلاد غامرة، وأموال محتجئة، وطمع مستحكم، وضعف غالب، وعدو راصد ووقت فانت بالفرص، وخوف مؤذن بسوء العاقبة، وهو قاعد في صدر مجلسه يقول: قال شيخنا أبو هاشم، تارة يتطلس ويتعمم ويتحلى وينظر العامة"^(٥٢). والغرور من أهم الرذائل التي يجب أن يبتعد عنها المسؤول، فالغرور يفتح الباب إلى النفاق، وهو يضرب أمثلة من سلوك صاحب وغيره.

وكذلك العلم واحترام الفكر وأهله أمر مهم أن يوجد في المسؤول، فقد غضب عليه صاحب فأمر بجمع كتبه وإحراقها وفيها "كتب الفراء والكسائي، ومصاحف القرآن، وأصول كثيرة من الفقه والكلام، فلم يميزها من كتب الأوائل، وأمر بطرح النار فيها من غير تثبت لفرط جهله، وشدة نزقه"^(٥٣).

وهذا الفعل يظهر فيه سخف وغباء المستبد، ولذلك يتعجب التوحيدي متسائلاً "أفهذا يا قوم من سيرة أهل الدين أو أخلاق ذوي الرئاسة"^(٥٤).

والتوحيدي يرى أن السلطة تلعب بالعقول والنفوس الضعيفة، وذلك إذا غاب النقد والمواجهة للحاكم وتخطئته، وإرشاده، ولغياب هذا كله عن صاحب، ولأنه لم يجد من يواجهه فقد دخله الغرور بكل ما يؤدي إليه من ضعف مكانة الحاكم والسخرية منه والزرارية عليه وحتى ممن يناقحه، وذلك لا يفعله إلا الهوج الضغام الذين يجوبون الأرض، ومهمتهم تملق أصحاب السلطة، حتى إذا دخلوا عليهم (أو إذا كتبوا بلغة عصرنا) قالوا "فعل مولانا، كان مولانا، وما رأينا مثل مولانا"^(٥٥). ولهذا أثره عند من لا يتوافر فيه ما سبق من صفات، من الحكام، وفي الدولة التي تغيب فيها المرافعة، ومثل هذا المستبد المغرور إذا سمع هذا وأشباهه مال وسال وترجرج وذاب، وأعطى عليه وجاد، وفي مثل هذه الدولة حيث تغيب الرقابة والمواجهة للحاكم قد تقلب المفاهيم، فابن

٥٠. المرجع السابق، ص ٣٣.

٥١. التوحيدي، أبو حيان، مثالب الوزيرين،

ص ١٠٠-١٠١.

٥٢. المرجع السابق، ص ١٠٢.

٥٣. المرجع السابق، ص ١٢٦.

٥٤. المرجع السابق، ص ١٢٦.

٥٥. المرجع السابق، ص ١١٣.

٥٦. المرجع السابق، ص ٢١٧-٢١٨.

العميد قد ألف كتاباً أسماه (الخلق والخلق)، وتحول الكتاب إلى عمل هام وعظيم لمجرد نسبته إلى الوزير. "ولم يكن الكتاب بذاك، ولكن جعص الرؤساء خبيص، وصنان الأغنياء ند، وخنفساء أصحاب الدولة رامسة"^(٥٦).

ويرفض التوحيدي تعالي الحاكم بالتالي على الرعية واحتقارهم وكل أبهة الحكم والملك والمال لا تساوي هذه الرذائل، فهذه الصفات "أعظم من جميع ما أعطيه من المال الكثير والمرتبة العالية ومن الخيل المسومة، ومن الدور والقصور، ما فيها من العين الحور والخزائن والذخائر والفضة والذهب والجواهر والخدم والعبيد"^(٥٧).

والنقد ضرورة أيضاً لتجنب هذا الخلق في الحاكم، ولذلك يقول عن ابن العميد "والذي غلطه في نفسه وحمله على الإعجاب بفضله، والاستبداد برأيه أنه لم يجبه قط بتخطئة، ولا قبول بتسوية، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت أو لحتت أو غلطت أو أخللت، لأنه نشأ على أن يقال: أصاب سيدنا، وصدق مولانا، والله دره، والله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه"^(٥٨). ومع كل ما يقال عن الوزير فإنه لا يغر التوحيدي.

ولذلك يقول: "لو جرت الأمور على موضوع الرأي، وقضية العقل لكان معلماً في مصطبة على شارع أو في دار"^(٥٩).

وقد وضع التوحيدي تصوراً لما يجب أن يكون عليه الحاكم في ضوء ظروف عصره، وأن الرئاسة هي "أن يكون باب الرئيس

مفتوحاً، ومجلسه مغشياً، وخيره مدركاً، وإحسانه فائضاً، ووجهه مبسوطاً، وكنفه مزوراً، وخادمه مؤدباً، وحاجبه كريماً، وبوابه رفيقاً، ودرهمه مبذولاً، وخبزه مأكولاً، وجاهه معرضاً، وتذكرته مسودة بالصلوات والجوائز وعلامات قضاء الحوائج"^(٦٠). ولا بد للحاكم من تكامل العقل والخلق، فإذا كان العقل ودخل عليه شيء من الرذائل كالبلخل أضاع ما اكتسبه صاحبه من عقل، وإن كان السخاء ولا عقل أضاع الحمق فضل السخاء"^(٦١).

كما لا بد لصاحب الرئاسة أن يجتمع فيه نوعان من الخصال خصال مطبوعة، وخصال مكتسبة من أصحابها بالمجالسة والسماع والقراءة والتقبل"^(٦٢).

مناداة التوحيدي بضرورة النقد السياسي

أكد التوحيدي ضرورة النقد السياسي، وحتى في صورة التلب، ومواجهة الحاكم بكل أخطائه لتصويب سلوكه، وسياسته تجاه الرعية، وكما سبق اعتبر أن أخص خصوصيات الحاكم هي من شأن الرعية أيضاً، للأسباب التي سبق عرضها، وقد بالغ التوحيدي واعتبر التلب حقاً للرعية، ولم يجد فيه عيباً، ومرّ قوله على لسان الوزير أن الرعية لا تشكو إلا من ظلم لحق بها، فالتلب لا مخالفة فيه للأخلاق، وهو جائز وخاصة في حق الشخصيات العامة؛ فإن قال قائل: إن في هذا مخالفة أو إنه ليس من أخلاق أهل الحكمة، فقد أخطأ بل إن مثل هذا إنما "رأى جانب البائس المحروم ألين، فأقبل وعدل

٦٠. التوحيدي، أبو حيان، مثالب الوزراء، ص ٢١٤.

٦١. المرجع السابق، ص ٢٤٨.

٦٢. المرجع السابق، ص ٢٤٨.

٥٧. المرجع السابق، ص ١٩٥.

٥٨. التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٥٨.

٥٩. المرجع السابق، ج ١، ص ٧٠.

بن قيس على بخل فيه. قال: فأني داء أدوى من البخل؟ فذكره وليس هو بالحضرة" (٦٥).

والله سبحانه وتعالى يمدح ويذم فقد قال تعالى: "نِعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ" وقال كذلك عنه: "إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ"، وفي وصف آخر عند سخطه على بعض العباد وكرهته لما كان منه قال: "هَمَّازٍ مَشَاءٍ يَمِيمٍ، مَنَاعٍ لِّخَيْرٍ مُّعْتَدٍ أُتِيمٍ". عتل بعد ذلك زنيم "وهو يعلق على هذا بقوله فوق ما يقول مخلوق في مخلوق" (٦٦).

وهو ينسب لأبي سعيد السيرافي نفس الرأي أيضاً فقد قال "وقد أنتى الله على واحد ولعن الآخر.... وكذلك رسول الله ﷺ، ومن تقدمه من الأنبياء والمرسلين، والأولياء المخلصين، وعلى هذا فورق السلف الطاهر، والصحابة العلية، وهم القدوة والعمد. فمن ذا يزرى على هذا المذهب إذا خرج القول فيه مقصوداً بالحجة، ممدوداً بالمعذرة، متعوداً بالنصفة" (٦٧).

وقد أظهر النص السابق أكثر من شرط لذلك مثل أنه لا بد من الحجة أو الدليل مع القول، والإنصاف في الحكم، أو كما يقول: إن المدار كله "على الصدق في القول، وعلى تقدير الحق في القصد، وقصد الصواب عند اشتباه الرأي وغلبة الهوى" (٦٨).

ومع هذا فلا يجد مفكرنا معنى لكلام المتشدين الذين أشكل عليهم هذا المذهب، فمدحوا الصمت، وكرهوا الكلام، إذا رأوا قليل الكلام فضلاً، وكثيره هجر، وذلك لأن الأمر

المنتجع المظلوم أهون، وزجر المتلذذ بما يبتثه ويستريح به أسهل، فأقبل عليه واعظاً، وأعرض عن ظالمه محابياً" (٦٩).

وقد بالغ التوحيدي في استعمال هذا الحق لدرجة قد تجعله موضع مواخضة طبقاً لقانون العقوبات في عصرنا الحالي، ولكن التوحيدي يدافع عن نفسه ورأيه ويقدم دفاعه أو حججه في هذا من أكثر من زاوية:

أولاً: إن ذم المسيء ومدح المحسن عادة جارية، فإذا لم يكن على الإنسان لوم في مدح المحسن إليه، فكذلك لا عليه في ذم المسيء إليه (٦٤).
ثانياً:

إن هذا أمر يحدث على مر التاريخ فقد ذم الجاحظ في رسالة له أخلاق محمد بن الجهم، ومدح أخلاق ابن أبي دؤاد، وقد بالغ الجاحظ في مدحه وذمه.
ثالثاً:

وهي الحجة الدينية من القرآن والسنة. فيسأل:

"ولم صنف الناس المناقب، والمثالب؟ ولم نشرأ أحاديث الكرام والسنام؟ وكثير من الناس - عافاك الله - لا غيبة لهم، أو في غيبتهم أجر، وقد وقع في الخبر عن النبي ﷺ: "اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذر الناس" وحدثنا برهان الصوفي قال: ذم بشر الحافي بخیلاً ثم قال: إن البخيل لا غيبة له، قيل: وكيف؟ قال لقول الرسول ﷺ يا بني سلمة من سيدكم؟ قالوا: الجد

٦٥. المرجع السابق، ص ٣٢-٣٣.

٦٦. المرجع السابق، ص ٤٨.

٦٧. المرجع السابق، ص ٤٨.

٦٨. المرجع السابق، ص ٥٢.

٦٩. المرجع السابق، ص ٢٨.

٦٤. المرجع السابق، ص ٣١-٣٢.

اختلط عليهم لجهلهم إذ "متى كان ذكر المهتوك حراماً، والتشنيع على الفاسق منكراً" (٦٩). ولا بد من الموازنة والمكايلة ومعرفة الفرق بين المكاشفة والمجاملة.

والخلاصة أن القرآن يؤيد ذلك، وإذا كان الجزاء قد أخذ إلى الدار الآخرة، إلا أن بعضه قد عجل به في الدنيا، بدليل قوله تعالى: "ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ" (٧٠).

تعليقات ومناقشة

يتضح من السياق السابق للبحث إن الظرف التاريخي الذي عاشه التوحيدي كان مليئاً بالفوضى السياسية، والانحطاط الاجتماعي، حيث غابت فيه العدالة، وغاب الحكم الديمقراطي، وفقد الأمن للمواطن، وانتشرت المفساد وأصبح الأديب والمفكر والعالم، ضائعاً لا يعرف لنفسه طريقاً يحفظ له كرامته وحرية فكره معاً. ومن الطبيعي في عصر كهذا أن تأتي ردود الأفعال في مجال الفكر السياسي والأخلاقي داخل ثلاثة اتجاهات:

الأول:

موقف ثوري: يرفض هذا الظلم، ويدعو للتغيير الكامل ومن الجذور، فهو ثورة، وقلب للنظام كله، وأساسه الاقتصادية والاجتماعية، فإن كانت هناك طبقة خاصة هي السائدة، دعا إلى سيادة الشعب وملكيته، وأكد على حرية المجموع مقابل حرية الفرد شبه المطلقة لأصحاب الطبقة أو الطبقات المميزة.

الثاني:

موقف يدعو إلى النظام القائم، وينظر له بغية تأسيسه على أصول من العقيدة أو الفكرة، مع الإشارة إلى أهمية بعض الإصلاح ليكتمل للنظام روثقه وأمانه.

الثالث:

وهو الاتجاه الإصلاح، وفيه كأصحاب الاتجاه الأول ميل إلى التغيير ولكن إلى حد، ويتميز عن الاتجاه الثاني بأنه أكثر نقداً وأكثر ميلاً للتغيير لا مجرد التصحيح، ولكنه أميل إلى المسالمة والبحث عن حلول في ظل النظام بغية تعديله وتصويب اتجاهاته وإرشادها. وهذا الاتجاه في الغالب يقترب أو يبتعد عن الاتجاهين السابقين بقدر قربته من أحدهما، وبعده عن الآخر، فليست الحدود واضحة داخل الاتجاه الواحد، ولكنها متفاوتة تبدأ من الميل إلى الاتجاه الأول. وتنتهي بالاقتراب من الاتجاه الثاني كلما خفت حدة النقد، ومدى الإصلاح والتغيير المنشود في الوضع القائم، فالإلى أي اتجاه يمكن أن نصنف التوحيدي في موقفه السياسي؟

أولاً:

التوحيدي كان ثائراً فكرياً، أعني أنه لم يتعد حدود التنظير إلى الفعل المباشر في دنيا الواقع كما فعل عروة بن الورد، الذي أعجب به التوحيدي وتمثل بشعره (٧١). فعروة كاد أن يخلق في الجاهلية نوعاً من الاشتراكية أو الشيوعية (٧٢) وقد لقبوه بعروة الصعاليك "لأنه

٧١. التوحيدي، أبو حيان، مثالب الوزراء، ص ٣٠١.

٧٢. العقاد، عباس محمود، الديمقراطية في الإسلام،

ص ٣٦.

٧٣. المرجع السابق، ص ٣٦.

٦٩. المرجع السابق، ص ٤٩.

٧٠. المائدة: ٣٣.

أ. تأكيد على الشورى التي حث عليها الإسلام، والتي فيها محاسن ما يسمى في هذا العصر بالديمقراطية، وبوصفه مفكراً مسلماً. والديمقراطية جاءت مع الإسلام، ولم تسبقها الديمقراطية الغربية كما توهمها أناس من المستشرقين وكتاب التاريخ من الأوروبيين، وفضل الإسلام في تقرير ديمقراطيته فضل غير مسبوق^(٧٦).

وقد تمثلت الديمقراطية عنده أشد تمثيل في حرية الرأي فقد مر ما عبر عنه من تحمل الرسول لبعض المسؤولية في طمع الأمويين في الحكم.

ب. وكذلك تأكيد على الحق الرعية في نقد الحاكم إلى أبعد الحدود، وتتبع أخباره، وتكوينه النفسي وسلوكه الشخصي بوصفه مسؤولاً عنهم، وعلى اعتبار أن مصالحهم مرتبطة بما يكون عليه حاله.

ج. وأكد أيضاً على كرامة الإنسان وحقوقه، وقد مثل لهذه الحقوق الاجتماعية والسياسية والإنسانية في سياق كلامه عن شروط الرئاسة وسلوك الرئيس.

ومن الحقوق الاقتصادية أن يكون الرئيس "درهمه مذبولاً وخبزه مأكولاً وجاهه معرضاً".

يتحدث في الأولى ولكن الواقع وظروفه، أو الممكن المتاح أمامه جذب انتباهه أكثر.

٧٦. العقاد، عباس محمود، الديمقراطية في الإسلام، ص ٣٧.

٧٧. المرجع السابق، ص ٢١٤.

- المرجع السابق، ص ٢١٤

- التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ٩٠.

- المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٣.

كان يجمعهم وينفق عليهم من أسلابه وغنائمه أو يقودهم إلى الغارات التي يمون نفسه ويموّنهم من أسلابها وغنائمها"^(٧٣).
وثانياً:

كان التوحيدي إسلامي الاتجاه، وكان في ثورته عارماً وفي حدته يبدو إلى الاتجاه الأول أقرب، ولكن نظرته إلى الواقع، وآلامه النفسية، ومحاصرة الواقع له أيضاً كانت من أهم الأسباب التي جعلت منه مفكراً من الاتجاه الثالث ربما بسبب نظرته إلى الواقع في حدود الممكن المتاح. وإذا كانت حياته وظروفه عاملاً أساسياً في توجهاته السياسية إلا أنه لم يخن ضميره العلمي. حتى اضطر إلى أن يأكل من حشائش الأرض، فلا عجب أن يرى الدور الهام للمال، حتى قال مع عروة الصعاليك: إن الناس "شرهم الفقير" وأن "المال رب غفور". بل وحتى جعل المال عدل الروح، وكمال الحياة، بل هو توأم الظهور، وهو سرور القلب، وزينة العيش، ومتعة الإنسان، بل من لا مال له هو من قبيل المعدوم، فمن "لا مال له لا عقل له، ومن لا عقل له فلا حياة له، ومن لا حياة له فلا لذة له، ومن لا لذة له فهو من قبيل المعدوم"^(٧٤).

ولم يقدم التوحيدي تصوراً كاملاً للدولة ونظمها .. الخ. ولكنه قدم في إطار رؤيته الإصلاحية بعض الآراء ذات الصلة بالسياسة^(٧٥) وأهمها:

٧٤. التوحيدي، أبي حيان، مثالب الوزراء، ص ٢٢٠.

٧٥. يرى حامد طاهر، في كتابه مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٣٦، اتجاهين في الفلسفة السياسية؛ كتابات حول الدولة المتخيلة، كما فعل الفارابي، واتجاه واقعي كما فعل الماوردي وابن تيمية. وربما تمنى التوحيدي أن

ومن الحقوق الاجتماعية أن يكون "بابه مفتوحاً ومجلسه مغشياً وخيره مدركاً ووجهه مبسوطاً".

ومن الحقوق القانونية التي تحفظ للمواطن حقه في الشكوى والتظلم وبحث مطالبه أن يكون الرئيس "تذكرته مسودة بالصلوات والجوائز وعلامات قضاء الحوائج"^(٧٧). ومن الحقوق الإنسانية التي تحفظ على المواطن كرامته ولا تطلق للحاكم يده أو تفقد الفرد إنسانيته في تعامله مع أصحاب السلطة أن يكون الرئيس "وجهه مبسوطاً وحاجبه كريماً وبوابة الخير".

مما يعني ضمان حقوق الإنسان، ويجب النظر إلى هذه الصياغة، في ضوء العصر الذي يتكلم فيه التوحيدي.

وقد ذهب مفكرنا إلى الدفاع عن ثورة الرعية، أو خروجها على الحاكم، إذ لا يكون هذا من فرد من الشعب أو الرعية إلا لظلم لحق به، أو بلاء ناله أو نال صاحبه، أو لخروج المسؤول عن القدوة المفترض وجودها فيه.

كما أكد حقوق الرعية في العمل والمعاش، أو بدل البطالة (بلغة عصرنا) لمن يعجز، والنصح والتوجيه، مما يعني (بلغة عصرنا أيضاً) وقفة ضد سيطرة وسائل الاتصال في توجيه الشعب، لغرض ما، إذ جعل المعيار هو شرع الله، وأن كل ملك سوى ملك الله زائل، وبالتالي فلا يجب أن تخدم قوة الدولة لغير الحق وفقاً لمفاهيمه الإسلامية التي يطرحها.

كما أن في كلامه عن أخلاق الحاكم، ضمانات أخرى لحرية الشعب وتقيداً ليد الحاكم.

ولعل أهم ما نلاحظه في اتجاهه السياسي هو ميله إلى أن يحكم الفلاسفة، فقد جمع بين الشريعة والعقل، إذ إن الشريعة سياسة الله في الخلق، والملك سياسة الناس للناس، ولا تستغني الشريعة عن السياسة، ولا السياسة عن الشريعة والملك مبعوث كما أن صاحب الدين مبعوث. حقاً نجد التوحيدي في الفكرة السابقة- أي فكرة أن يحكم الفلاسفة- متأثراً برأي أفلاطون في كتابه "الجمهورية". لقد أخذ التوحيدي رأي أفلاطون في أن يحكم الفلاسفة ويتفلسف الملوك.

ما عرضه التوحيدي من رأيه في هذا الموضوع، مشابه لرأي أفلاطون الذي يرى أنه "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، وما لم يحدث من جهة أخرى، أن قانوناً صارماً يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة الدولة ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ حدة الشرور التي تصيب الدولة، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري كله"^(٧٨).

٧٨. أفلاطون، الجمهورية، فقرة ٤٧٣، ص ٣٧٩.

- الملتاوي، حسن، الله والإنسان عند أبي حيان التوحيدي، ص ٥٠٧.

- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، ج ١، ص ٢٨٥.

- المرجع السابق، ص ٢٨٦.

- التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ٢١١.

- المرجع السابق، ص ٢١٤.

الواقع الذي عاشه مفكرنا واتصل به منذ البداية، هي التي جعلته عارفاً بخبايا السياسة، وبرزوخ الفساد في الأرض، وتمكن الزيف من الموازين هي السبب فيما أصابه من إحباط، ودفعه إلى الاقتصار على محاولة تحقيق هذا الدور للمفكر؟.

نعم، إن السياق التاريخي للتوحيدي يرينا بأنه كان تحت الحاجة قد تذلل واعترف هو بذلك، ولكن لا نشك أنه إن كان لا بد من إدانة فهي أولاً للعصر الذي عاش فيه، والأخير مدان مرتين، الأولى بحكم الإيديولوجية التي تنظمه، أو التي يعتنقها وهي الإسلام، حيث يرفع الإسلام من قيمة الإنسان عامةً، ولاسيما أهل العلم. والثانية، بحكم اهتمامه بالأدب والفكر، ولأنه العصر الذي بلغ الفكر والحركة العلمية فيه أعلى مرتبة و أنصعها، حيث تسارع الجميع وتسابقوا في الانتساب للعلم.

وأما عن شكل الحكم فالواضح أن التوحيدي لم يتحدث فيه، ولكنه وضع ضمانات للشعب اتجاه الحاكم، وحقوقاً للرعية. وربما وجد في ذلك ما يكفي للمطلوب من التغيير والإصلاح من أجل الديمقراطية، وخاصة مع تأكيده أهمية النشأة والتربية، والسمات الشخصية، النفسية والأخلاقية، والميل للديمقراطية لشخص الحاكم، وحق النقد للشعب، فإذا جاء الشكل بعد ذلك تحت اسم خلافة، أو ملكية كما هي الحقيقة، فإنه لو حقق ما نادى به يكون قد خطا كثيراً عما كان عليه مجتمعه.

هكذا تصور أفلاطون وضع المفكر أو الفيلسوف في محاورة "الجمهورية" وكان موقف مفكرنا بين الأمل والواقع، فإذا كان قد تمنى أن يحكم الفلاسفة ويتفلسف الملوك فهذا هو الأمل، أما في الواقع والتعامل معه ويطلب ما هو أقل بكثير.

ولكن أفلاطون نفسه غير موقفه فيما بعد، إذ نجده في محاوره "السياسي" يذهب إلى أن الحاكم المستبد العادل أصلح من الفيلسوف في حكم المدينة لخبرته بشؤون السياسة "وكذلك فعل أفلاطون ذلك في محاورة" القوانين "حيث تراجع عن فكرته في حكم الفلاسفة واستعاض عن ذلك بمجموعة أفراد هم حراس الدستور لمراقبة الزواج والأسرة، ليقسموا الأرض ويحققوا تفتيتها بالميراث".

أما مفكرنا فراح يتلمس المعاش للمفكر في ظل هذا الوزير أو ذاك وكأنه قد قنع بهؤلاء بالقرب والحظوة، فهو يخاطب ابن سعدان بقوله "يجب على من آتاه الله رأياً ثاقباً ونصيحاً حاضراً، وتتبعها نافعاً، أن يخدمك متحرياً لرسوخ دعائم المملكة بسياستك وريادتك، قاضياً بذلك حق الله عليه في تقوينك وحياطتك".

اقتصر التوحيدي في الواقع على تقديم النصح للوزير، ويلخص أهم ما في السياسة بقوله "وليس في أبواب السياسة شيء أجدى وأنفع، وأنى للفساد وأقمع، من الاعتبار الموقظ للنفس، الباعث على أخذ الحزم، وتجريد العزم".

الخاتمة

نستطيع أن نرى مما سبق أن الآراء السياسية عند التوحيدي فيها تأثر واضح بالفلسفة، حيث ذهب إلى تأكيد القول بأن الدنيا تطيب عندما يملك الفلاسفة، ويتفلسف الملوك، وهي حقاً أمنية تمنها التوحيدي، ولكنه في تعامله مع الواقع اقتصر على دور التوجيه كوظيفة للفيلسوف، وقد اختار مفكرنا أن يؤدي دوره عن طريق إرشاده الوزراء الذين يتعامل معهم على قدر ما تسمح له الظروف، ولكنه عبّر عن إيمانه بالشورى والديمقراطية في تأكيد قاطع، كما أكد أهمية الالتزام الأخلاقي في سلوك الحاكم، وحق الرعية في النقد والمتابعة حتى في خصوصيات الحاكم لتعلق مصالحهم به، فاحتفظ لكل شعب بميزاته الحضارية، وقيل في ذلك: إنه قال بأفكار عرف بها بعده ابن خلدون كتقسيمه لمراحل الدولة الثلاث، وكذلك تحدث عن أخلاق الحاكم وعلمه، وشروط الرئاسة الواجب توافرها فيمن يحكم. كان يحكمه دائماً العقل والدين وإن كانت الأسبقية للدين ذلك لأن العقل يحتاج إلى الوحي. وكما عبر عن الجزء الإيمانى وخاصة عند اهتمامه بالمواقف الأخلاقية وربطه بين الأخلاق والدين والعمل. وكذلك نلاحظ تأكيد التوحيدي أهمية الشورى في مفهومه السياسي حيث نراه يقول: "قال بعض الأوائل اجعل شرك إلى واحد ومشورتك إلى ألف" ومن هنا نلاحظ الرؤية الواضحة عند التوحيدي القائمة على البعد الديني والفلسفي في رؤيته السياسية، إذ لا قيمة للملك إلا إذا قام على أساس ديني. ذلك لأن الشريعة سياسة الله في الخلق، والملك سياسة الناس للناس، وكل منهما يكمل الآخر.

المراجع

- (١) أبو ريان، محمد علي، تأريخ الفكر الفلسفي - الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠.
- (٢) بدوي، عبد الرحمن، تحقيق مقدمه الحكمة الخالدة لمسكوية، دار الأندلس، ١٩٨٣.
- (٣) التفتازاني، أبو الوفا، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٦.
- (٤) توفيق، مجاهد حورية: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦.
- (٥) الحوفي، أحمد محمد: أبو حيان التوحيدي، جزءان، مكتبة نهضة نصر، القاهرة، ١٩٥٧.
- (٦) دب، علي، الأديب والمفكر أبو حيان التوحيدي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، (بلا.ت).
- (٧) طاهر، حامد، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥.
- (٨) عباس، إحسان: أبو حيان التوحيدي، دار جامعة الخرطوم للنشر، ط٢، ١٩٨٠.
- (٩) العقاد، محمود عباس: الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، مصر، ١٩٧١.
- (١٠) فوق العادة، سموحي، موجز المذاهب السياسية، دار البيقطة العربية، ط١، ١٩٨٢.
- (١١) القاضي، وداد: الركائز الفكرية في نظر أبي حيان التوحيدي، مجلة الأبحاث، الجامعة الأمريكية، بيروت، كانون الأول ١٩٧٠.
- (١٢) كرد علي، محمد: أمراء البيان، دار الأمانة، بيروت، ط٣، ١٩٦٩.

- ١٣) مطر، أميرة، في فلسفة السياسة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨.
- ١٤) المطاوي، حسن، الله والإنسان في فلسفة أبي حيان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩.
- ١٥) نجيب، محمود زكي، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط١، مصر، ١٩٧٩.

Abi Hayan Al- Tawhidi Opinions in Politics

Mohammad Fawzi Al- Jaber

Abstract

The researcher dealt with Al-Tawhidi's opinions in political issues dominating in his age, depending on his intellectual and literary texts. This was carried out through a critical, scientific and precise analytical view, that aimed at exploring the theoretical and methodological principles, upon which the political thoughts of Al-Tawhidi were built.

Depending on the historical, religious, political and philosophical experience, the researcher tried to uncover the principles from which Al-Tawhidi started his analysis, and discussion of the political cases. The researcher then explored some of the political sayings, and carried out analysis in light of the scientific methodology. The researcher realized that Al-Tawhidi's political thoughts are not totally away from the influence of the Greek philosophy and the religion of Islam.

The purpose of the research lies in the question: Was Al-Tawhidi's aim in his discussions of the political cases in his age to make the revolutionary change or was it reformed.